

Die Kirchenväter in der spätmittelalterlichen Politiktheorie Eine Betrachtung an ausgewählten Beispielen

VON JÜRGEN MIETHKE

Gab es im Mittelalter überhaupt eine Politiktheorie? Zweifelsohne haben die mittelalterlichen Universitäten keine eigene Disziplin zur Reflexion politischer Phänomene entwickelt, kannten also keine eigenständige Wissenschaft mit eigenen Institutionen (wie etwa Fakultäten), mit eigenen Methoden und einem abgrenzbaren Feld der Reflexion. Die Fachleute sind sich heute darin einig: streng genommen kann erst seit dem 16. Jahrhundert, kann erst seit Machiavelli und dem Streit über seine Thesen von einer selbständigen Politikwissenschaft die Rede sein. Wir brauchen uns hier nicht mit Überlegungen zu Gründen für diese späte Erscheinung theoretischer Eigenständigkeit aufzuhalten. Es genügt, den französischen Kollegen Jean-Philippe Genet zu zitieren, der (1995) einmal bemerkte, die Textsorten, in denen sich im Spätmittelalter politische Reflexion finde, bildeten »un ensemble disparate, où chaque genre a son propre système de référence, sa propre langue et son propre vocabulaire et, d'une façon générale, son propre horizon d'expectation.« Von »Politik« als dem Gegenstand theoretischer Reflexion könne recht eigentlich erst seit der Entstehung des modernen Staates die Rede sein, d. h. erst seit dem späten 13. Jahrhundert, »politische Literatur« als relativ geschlossene Textgruppe, als Textsorte, aus der sich so etwas wie eine einheitliche politische Theorie abstrahieren läßt, sei noch später zu datieren.¹

Wir sind nicht gezwungen, hier in eine Erörterung dieser prononciert vortragenen These einzutreten. Überzeugend ist, daß erst die Entstehung des modernen europäischen »Staates«, also die Verdichtung mittelalterlicher Herrschaftsorganisation zu »staatlicher« Verfassung, und d. h. zugleich zu einer relativen Autonomie gegenüber kirchlichen Ansprüchen dem Reflexionsfeld »Politik« jene Abgrenzung ermöglicht hat, die für die Entwicklung einer »politischen Wissenschaft« Voraussetzung war.

Damit aber geraten wir mit der uns auf unserem gegenwärtigen Kolloquium aufgegebenen Frage nach der Rolle der Kirchenväter in der spätmittelalterlichen Politiktheorie in einige Schwierigkeiten. Denn natürlich hat es Reflexionen auf Probleme des Zusammenlebens der Menschen im Horizont einer theoretischen Fragestellung auch schon vor dem Spätmittelalter gegeben, bloß nicht in dem relativ geschlossenen Bereich einer in sich – zumindest tendenziell – einheitlichen Wissenschaft. Vielmehr konnte von jedem zeitüblichen Ansatz einer theoretisch-wissenschaftlichen Besinnung aus über Phänomene nachgedacht werden, die wir heute »politische« nennen würden. Das aber bedeutet, daß die unterschiedlichen *systèmes de référence, languages*,

1 GENET 1995, hier S. 345.

vocabulaires, von denen Genet gesprochen hatte, sich durchaus gruppieren lassen. Sie orientieren sich an den Traditionen und Methoden der jeweiligen »Leitwissenschaften«, an die sie sich anschließen, in deren Rahmen sie getätigt werden, in denen der jeweilige Verfasser der uns interessierenden Texte ausgebildet und eingeübt war. So sprechen diese Entwürfe in der »Sprache« der einzelnen Wissenschaften, und d. h. in der Wissenschaftssprache der Juristen, Theologen, Artisten, ja bisweilen sogar in der der Mediziner. Die individuelle, mehr oder minder zeitübliche Gestalt der einzelnen Texte müßte demgegenüber als ein »Dialekt«, als Untergruppe einer der Großsprachen politischer Reflexion verstanden werden.

Die Entstehung des Staates im späteren Mittelalter wird für die Theoriegeschichte häufig mit der Rezeption der praktischen Philosophie des Aristoteles an den Universitäten des Abendlandes verbunden. Die praktische Emanzipation des staatlichen Lebens von kirchlicher Bevormundung und Übermächtigung haben Aristoteliker auf theoretischer Ebene vorbereitet und wirkungsvoll unterstützt, wenngleich natürlich nicht allein und ausschließlich heraufgeführt. Auch mit dem Phänomen des »Aristotelismus« gelangen wir in jene Zeit, in die uns auch die Staatswerdung gewiesen hat, denn von einer expliziten Anknüpfung an Aristoteles' politische Philosophie läßt sich erst von der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts an sprechen. Während die Ethik des Stagiriten in erkennbaren Schüben seit dem zweiten Drittel des 13. Jahrhunderts in einigermaßen vollständigen Übersetzungen vorlag, wurde die »Politik« den Gelehrten des lateinischen Abendlandes erst Anfang der 60er Jahre durch jene Übersetzung zugänglich, die der niederländische Dominikaner Wilhelm von Moerbeke unmittelbar aus dem Griechischen herstellte. Seither, und zwar recht unmittelbar mit und nach dem Vorliegen dieser Übersetzung, setzt eine breite Aufnahme und Verarbeitung aristotelischer Ansätze an den lateinischen Universitäten ein.² Thomas von Aquin hat ein nicht geringes Verdienst daran als einer der ersten, die sich diesem neuartigen Thema zuwandten.³

Aber ganz ohne politiktheoretische Bemühungen waren, wie schon gesagt, die Universitäten auch zuvor nicht geblieben, wenn wir auch keine geschlossene politische Theorie beobachten können. Die Gelehrten, die methodisch an den Universitäten den Umgang mit den jeweiligen Traditionen ihres Faches gelernt hatte, die sich in den Grundtexten der einzelnen Wissenschaften auskannten, konnten seit der Entstehung der europäischen Universitäten (und d. h. seit dem beginnenden 13. Jahrhundert) immer wieder von außen und im Innern der Universitäten danach befragt werden, was in bestimmten Konfliktfällen der richtige Weg, was eine gute Lösung von Schwierigkeiten sein könne. Auf solche Anfragen haben die Wissenschaftler im Rahmen der ihnen vertrauten Traditionen, sozusagen auf der Höhe der von ihnen jeweils vertretenen wissenschaftlichen Disziplin auch immer wieder mehr oder

2 Vgl. im einzelnen besonders FLÜELER 1992; eine knappe verlässliche Übersicht über die Aristotelesrezeption des lateinischen Mittelalters insgesamt bei DOD 1982, p. 45–79.

3 THOMAS DE AQUINO *libri politicorum* sowie vor allem: THOMAS DE AQUINO *De regno ad regem Cypri*.

minder prononciert geantwortet. Heute noch ist es relativ einfach, die unterschiedlichen Traktate und Memoranden nach dem Bildungsgang und der wissenschaftlichen Herkunft ihrer Verfasser zu unterscheiden und festzustellen, ob Stellungnahmen von gelehrten Theologen, von Juristen, und d. h. von Spezialisten des Kirchenrechts, d. h. den Kanonisten, bzw. von Vertretern der römisch-rechtlichen Disziplin der »Legisten«, oder ob sie von Artes-Magistern abgegeben wurden. Auch Mediziner lassen sich bisweilen identifizieren, wenn sie sich erkenntlich in ihrer eigenen Wissenschaftssprache mit entsprechenden Autoritäten in politische Fragen eingemischt haben.

Daß diese Sprachen unterschiedliche Angebote enthielten, das war bereits den Zeitgenossen nicht fremd. Wir besitzen dazu Zeugnisse aus Paris in der Mitte des 13. Jahrhunderts in einer Sorte von Texten, wie sie von Martin Grabmann bei ihrer ersten Entdeckung als ein »für Examenszwecke abgefaßte(r)« Text bezeichnet wurde,⁴ von Claude Lafleur, dem Herausgeber des ältesten Traktats dieser Art aber wohl mit größerem Recht allgemeiner als »Studienführer für Studenten« (*Guide de l'Étudiant*) oder *Traité didascalique* identifiziert worden sind.⁵ Hier wird in aller Knappheit und in recht trockener Weise Memorierstoff, hier werden kurze Definitionen aufgereiht bzw. wird eine Einteilung der Wissenschaften und des Wissensstoffes gegeben, welcher auch die jeweilig maßgebliche Literatur beigegeben ist, d. h. es werden die Titel jener Grundtexte und Hauptbücher dazugesetzt, die die scholastischen Buchwissenschaften als Basistexte für Lektüre und Vorlesung, Kommentierung und Untersuchung verwandten.

Um 1230/40 weiß der älteste uns bekannte Text dieser Art für die ihm als Namen bekannte *Politica* zwar eine eigene *scientia* zuständig.⁶ Wo er auf die *philosophia moralis* zu sprechen kommt, identifiziert er dieses Wissensgebiet mit der *vita animae* und differenziert sogleich weiter in *vita animae in deo*, *vita in bono aliorum* und *vita in seipso*. Der Lektürekanon, der der Liste integriert ist, empfiehlt für die *vita animae in deo* (das heißt für das Gebiet der Theologie) theologische Texte, die er aber nicht einzeln nennt. Der Anonymus bemerkt nur, daß nach Augustinus die Seele gänzlich in Gott lebt, und demgemäß gebe es die Wissenschaft der Theologie, »que tradita <est> solum a spiritu sancto.« Damit wird eine Inspirationstheologie aufgerufen, welche der Autor jedoch nicht näher ausführt. Er fährt vielmehr fort, das Seelenleben beziehe sich neben Gott auch »auf das Gut anderer Menschen«, und das zweifach, nämlich einmal bei der *vita in bono aliorum*, die schematisch bestehe in »regendo sibi subditos cogitando de bono eorum in quantum potest et ut debet«

4 Zuerst auf den wohl ältesten derartigen Text aufmerksam gemacht hat GRABMANN 1936, S. 183–199. Zur Textgattung allgemein LEWRY 1982, S. 101–116; vgl. jetzt auch FIDORA 2007, S. 27–36.

5 *Le Guide de l'Étudiant*, f. 134ra–158va. Zu Text und Textsorte vgl. etwa LAFLEUR 2004, S. 409–448.

6 *Le Guide de l'Étudiant*, 53f., bes. § 75: »Item anima vivit in bono omnium communiter secundum legem communem, et secundum hoc est scientia que traditur in legibus et decretis. Que politica vocatur a »polis«, quod est »civitas«, eo quod est de iure et defensione iuris eorum que sunt in civitatibus constituta.«

(d. h. »bei der Lenkung der jeweiligen Untergebenen zu ihrem Wohl nach Vermögen und Pflicht«,⁷ was der Hrsg. mit Recht die *vita animae in familia* nennt, und zum anderen in der von ihm so bezeichneten *vita animae in civitate*. Für die Familie wird als Pflichtlektüre und Grundtext Ciceros *De officiis* als maßgebend empfohlen, während es für die *vita animae in civitate* heißt:

anima vivit in bono omnium communiter secundum legem communem, et secundum hoc est scientia, quae traditur legibus et decretis, quae »politica« dicitur.⁸

Hier wird also – in einem Text wohlgerichtet der Artes-Fakultät – für politische Fragen und die »Politik« das römische und kanonische Recht als maßgeblich genannt, ja mit der Wissenschaft von der Politik identifiziert, deren Namen aus der frühmittelalterlichen Tradition (wohl aus Boethius)⁹ übernommen worden ist, ohne schon die gesamte antike Literatur und insbesondere ohne Aristoteles zu nennen oder auch nur zu kennen. Damit wird von einem Pariser Artisten die geradezu exklusive Kompetenz der anderen, der »Höheren« Fakultät der Juristen auf diesem Felde zunächst ohne weiteres anerkannt.

In den nachfolgenden Texten ähnlicher Art¹⁰ wächst jedoch die Zahl der Gewährsautoren für die namentlich beibehaltenen Sachgebiete gewissermaßen von Jahrzehnt zu Jahrzehnt. Bezeichnend genug tritt Neues nicht anstelle, sondern neben die – zunächst beibehaltene – Anerkennung der Kompetenz der sozial überlegenen »Höheren« Nachbarfakultät. Immer deutlicher wird ein eigener sich allmählich erweiternder Kanon von spezifischen Texten der Artes-Fakultät benannt, die den Juristen Paroli bieten und zunehmend mit ihnen in Konkurrenz treten: Wenn es um »Politik« ging, waren im ersten Text um 1240, wie wir gesehen haben, die Juristen noch allein auf weiter Flur. Um 1250 wird dann von Arnulfus Provincialis bereits daneben auch hier (wie bei der Familienlehre) ein vager Hinweis auf Cicero gestellt und damit die Autorität der Juristen durch einen für die Tradition der Artes selbst typischen Text sozusagen ins Gleichgewicht gebracht: »Et hanc [scientiam] dicunt quidam haberi per leges et decreta, alii [!] Tullio traditam esse in quibusdam libris, qui non multum a nobis habentur in usu.« [!],¹¹ so heißt es jetzt. Und noch vor

7 *Le Guide de l'Étudiant*, S. 53 § 74: »Anima iterum uiuit in bono aliorum et hoc dupliciter: Vno modo in regendo sibi subditos cogitando de bono eorum in quantum potest et ut debet. Et secundum hoc est *Liber de uera iusticia*, vel *Liber de officiis* – quod idem est – quem fecit Tullius. Et hec sciencia ypotica [sic! vielleicht für yconomica? – so Lafleur] appellatur ab ypos, quod est »sub« quasi scientia de subditis.« Vgl. dazu *Le Guide de l'Étudiant*, S. 17.

8 So wiederum *Le Guide de l'Étudiant*, S. 317. Vgl. dazu den oben Anm. 5 zitierten Text.

9 BERTELLONI 2008. Dem Verfasser bin ich zu Dank verpflichtet für die Überlassung seines Ms. (Weitere Texte und Literatur unten Anm. 12).

10 »Un premier répertoire, encore partiel, de ces textes« lieferte LAFLEUR 2004 (wie Anm. 5), S. 442–448.

11 Z. B. ARNULFUS PROVINCIALIS *Divisio scientiarum*, S. 333–335, 513f.: »Et hanc (scil. scientiam) dicunt quidam haberi per leges et decreta, alii Tullio traditam esse in quibusdam libris qui non multum a nobis habentur in usu.« (Zur Datierung: *Le Guide de l'Étudiant*, S. 127f.). Zu Arnulfus auch GAUTHIER 1963, S. 129–170. Die Literatur ist verzeichnet bei WEIJERS 1994, S. 70.

1260, d. h. bevor Moerbeke seine Übersetzung der aristotelischen Politik in Paris bekannt machen konnte, wird dann ein weiterer Anonymus zusätzlich darauf hinweisen, daß auch Aristoteles ein Buch zur Politik geschrieben habe, welches freilich dem lateinischen Westen noch nicht übersetzt vorliege.¹²

Es geht mir hier nicht darum, an diesem Zuwachs die sich steigernde Erwartung der »Politik« des Aristoteles zu demonstrieren, die an diesen Texten abzulesen ist, ich möchte nur darauf hinweisen, wie sich die verschiedenen Wissenschaften im Blick auf die »Politik« bereits im 13. Jahrhundert nebeneinander zu stellen beginnen und in deutliche Konkurrenz miteinander treten, zumindest aus der Sicht der Kellerkinder der Universität, der Artes-Magister, die ihre eigenen Texttraditionen benennen, soweit sie ihnen vorliegen, hier also Cicero und eine Ahnung von der Schrift des Aristoteles, und wie sie das neben und gegen das vorherige Juristenmonopol in Stellung zu bringen wissen, obwohl ihnen die »Politik« des Aristoteles noch gar nicht real als Text zur Verfügung stand.

Doch biegen wir hier nicht in eine Darstellung des Streits der Fakultäten ab. Unser Blick auf die Pariser Artisten zeigt zumindest, daß die verschiedenen Fakultäten sich ihrer Verschiedenheit wohl bewußt waren. Wir dürfen das auch bei den Theologen voraussetzen. Sie hatten sich schon im Früh- und Hochmittelalter niemals den Mund verbieten lassen. Theologen als Bischöfe, Prediger und Mahner haben stets am Herrscherhof, in Domen und Kathedralen, auf Hoftagen und in Versammlungen das Wort ergriffen und auf dem Hintergrund ihrer theologischen Tradition zu Zeitfragen Stellung genommen. Das bezog selbstverständlich auch »politische« Fragen ein, umfaßte das Verhalten der Herrscher wie der Beherrschten, der Kirche wie der einzelnen Christen. Solche Paränese enthält aber *in nuce* auch Momente einer politischen Theorie, wie uns die karolingischen Fürstenspiegel¹³ verdeutlichen könnten.

Damit aber waren auch Texte der Kirchenväter Quelle und Anregung für Äußerungen, die sich als theoretische Begründung für konkretes Verhalten verstehen lassen. Wir können solche Texte hier nicht in irgendwie gedachter Vollständigkeit aufsuchen. Wir verzichten auch bewußt darauf, uns im Früh- und Hochmittelalter umzusehen. Ich beschränke mich darauf, in der Zeit des Spätmittelalters einige Kirchenvätertraditionen exemplarisch zu betrachten

12 IMBACH 1991, S. 471–493, hier S. 490: nach beiden (anonymen) Texten gleichermaßen (zu datieren auf ca. 1250/60) sind *yconomica* and *politica* behandelt worden [1.] »in legibus et decretis«, [2.] »a Tullio in libro *De officiis*« [3.] »alii dicunt quod Aristoteles fecit in lingua arabica quandam scienciam de hoc, que nobis adhuc non est translata« (clm 14460, f. 168ra) [freilich ist der Text der »Politik« den Arabern, soweit wir wissen, anscheinend nie bekannt geworden], bzw. »eciam secundum alios Aristoteles composuit scienciam de hiis, sed nondum est adhuc translata nobis in Latinum« (Ms. Brügge, Bibl. de la Ville, 496, f. 80ra). – Auf weitere Texte dieser Art wies FLÜELER 1992, S. 9f., hin; zuletzt BERTELLONI 1994, bes. S. 49ff.; auch BERTELLONI 1998a, p. 367–388; sowie BERTELLONI 1998b, S. 999–1011.

13 Knappe Übersicht bei ANTON e. a. 1989, Sp. 1040–1058. Vgl. auch MÜHLEISEN 2008, Sp. 981–988.

und auf ihre Rolle bei einer Ausbildung von politischer Theorie hin zu befragen. Seit langem hat die Forschung bemerkt, daß der Kirchenvater Augustin auf die mittelalterliche Politiktheorie einen tiefgreifenden Einfluß ausgeübt hat. Spätestens seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, als u. a. etwa der spätere Präfekt der Vatikanischen Bibliothek Franz Ehrle einen »Augustinismus« als festen mittelalterlichen Traditionsstrang neben dem »Aristotelismus« herausstellte,¹⁴ glauben die Historiker und glauben wir alle zu wissen, daß die mittelalterlichen Kirchenleute, soweit sie über die Politik ihrer Zeit nachdachten, sich an den Schriften Augustins orientierten, der ohnedies auch die anderen Felder der kirchlichen Überlieferung geradezu beherrscht hat. Erst mit dem Siegeszug der europäischen Universitäten seit dem 12. und 13. Jhs. kam dann (so die holzschnittartige These) mit den Schriften des *Corpus Aristotelicum* eine andere und künftig zur Herrschaft gelangende Tradition zur Geltung. Die augustinische Tradition trat in den Hintergrund, wenn sie nicht ganz von der Bildfläche verschwand, bis sie im spätesten Mittelalter, im 15. Jahrhundert in einem »Augustinus-reveil« (wie es Heiko Augustinus Oberman formuliert hat) wieder hervorgesucht wurde. Schließlich kann nicht zuletzt die deutsche Reformation des 16. Jahrhunderts aus dieser Rückkehr zu Augustinus geistesgeschichtlich erklärt werden.

In dieser typologischen Gegenüberstellung stecken evidente Einsichten: Étienne Gilson hat bereits 1929 den Unterschied zwischen Augustinismus und Thomismus einmal prägnant folgendermaßen beschrieben (ich übersetze sogleich):

Während die Natur, wie sie von dem Heiligen Thomas von Aquin gedeutet wird, metaphysisch eine unzerstörbare Essenz behält, deren innere Notwendigkeit auch noch dem Verderben durch die Erbsünde widersteht, wobei ihr dann jene [göttlichen] Gnadengaben zukommen, von denen die Erbsünde die Natur zuvor entkleidet hatte, sowie auch Fähigkeiten, die die Erbsünde vermindert und pervertiert hat. Augustin dagegen beschreibt unter dem Namen der Natur einen faktischen Zustand, wie er von der Sünde bestimmt ist, sowie zugleich das, was in diesem Zustand die Hoffnung darauf rechtfertigt, daß ihm der Mensch schließlich enttrinnen könne. Letzten Endes, prüft man das bis zum Grund, sind diese beiden Auffassungen nicht widersprüchlich, das duldet in unseren Augen keinen Zweifel: der Heilige Augustin schließt den Heiligen Thomas in diesem Zentrum aller christlichen Philosophie nicht kontradiktorisch aus, eher bereitet er ihn vor und ruft ihn herauf. Doch sollte man nach unserer Auffassung diese beiden Auslegungen nicht so behandeln, als stünden sie auf einer Ebene. Augustin reduziert die Weltgeschichte auf die Geschichte der Sünde und der Gnade, weil er das kosmische Drama als Funktion des Dramas denkt, das sich in der Seele abspielt [...] Eine augustinische Lehre wird sich spontan jener Seite zuneigen, die weniger mit der Natur und eher mit Gott in Übereinstimmung steht.¹⁵

14 Jetzt neu gedruckt in: EHRLE 1970.

15 ÉTIENNE GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1929, S. 299f. [zitiert von ARQUILLIÈRE 1955, S. 53f.]: »Tandis que la nature explorée par saint Thomas d'Aquin est une essence métaphysiquement indestructible, dont la nécessité intrinsèque résiste à la corruption du péché original même, pour ne lui abandonner que les grâces dont il la dépouille et les pouvoirs qu'il amoindrit ou pervertit; Augustin décrit sous le nom de nature l'état de fait déterminé par le péché, et ce qui, dans cet état, autorise l'espoir que l'homme en puisse sortir. Qu'en dernière analyse, ces deux attitudes ne soient pas

Diese – sehr allgemeine – Umschreibung des Verhältnisses von Augustinismus und scholastischem Aristotelismus brauchen wir hier nicht umständlich auf die politische Sphäre zu übertragen.¹⁶ Es genügt, uns daran zu erinnern, daß auf dem politischen Feld mit kirchlicher und staatlicher Ordnung zwei Sphären aufeinander stoßen, die in ihrem gegenseitigen Verhältnis allererst theoretisch austariert werden müssen. Augustinismus und Aristotelismus lassen sich, grob gesagt, den beiden Extremlösungen zuweisen, d. h. denjenigen Thesen, die entweder der geistlichen, der kirchlichen Ordnung, oder die der weltlichen Herrschaftsordnung eine Selbständigkeit oder sogar jeweils die absolute Vorherrschaft über die andere zuerkennen. Während der sogenannte »Aristotelismus« den Staat auf die »Natur«, auf seine Natur zurückführt und ihm dabei zumindest ein Eigenrecht unableitbarer Art zuerkennt, das den Staat von der Kirche weitgehend unabhängig macht, sieht der mittelalterliche und spätmittelalterliche »Augustinismus« im Staat den unerlösten, umso mehr aber erlösungsbedürftigen Empfänger göttlichen, und damit zugleich kirchlich-sakramentalen Heilshandelns.

Will man von vorneherein in keine dieser Extremlösungen einwilligen, so lassen sich daneben und dazwischen gewiß verschiedene vermittelnde Ansichten über das gegenseitige Verhältnis beider Sphären entwickeln. Die beiden Extremtypen der Beschreibung sind keineswegs unausweichlich. Das sollten wir im Gedächtnis behalten, wenn wir einen Blick auf spätmittelalterliche Positionen werfen, die sich auf Augustinus berufen haben und die von der modernen Forschung mit dem Schlagwort eines »Augustinisme politique«¹⁷ charakterisiert worden sind, ohne daß sie unbedingt auf die wahre Meinung Augustins bezogen sein oder ihr gar wesentlich entsprechen oder gar gleichen müssen.

Das Etikett des »Augustinismus« ist für das 14. Jahrhundert durchaus kein phantastisches oder mythologisches Etikett, so wenig wie es ein unverändertes Fortdauern der Auffassungen Augustins im Spätmittelalter anzeigt. Die Präsenz des afrikanischen Kirchenvaters war im Mittelalter wirklich unübersehbar. Für die politische Theorie »von Gratian bis Gratian« (d. h. für die Zeit vom spätantiken Römerkaiser [† 383]) bis zum Bologneser Magister des

dogmatiquement contradictoires, la chose ne fait à nos yeux aucun doute: saint Augustin n'exclut pas saint Thomas d'Aquin en ce centre de toute philosophie chrétienne, il le prépare bien plutôt et il appelle; mais que le plan des deux expositions soit le même, on ne saurait, à notre avis, le soutenir. Saint Augustin réduit l'histoire du monde à celle du péché et de la grâce parce qu'il pense le drame cosmique en fonction du drame qui s'est joué dans son âme [...] une doctrine augustinienne inclinera spontanément vers celle qui accorde moins à la nature et plus à Dieu.» (Nicht einlassen möchte ich mich hier auf die lange und intensive Diskussion zum Begriff einer »christlichen Philosophie«, die seit den 30er Jahren des 20. Jhs. insbesondere bei katholischen Philosophen nicht zur Ruhe kommt. Sie wäre ein eigenes Thema historischer und systematischer Reflexion.)

16 Eine neuere Gegenüberstellung versucht etwa COLEMAN 2006, S. 3–36.

17 Einflußreich besonders ARQUILLIÈRE 1955, der seine Analysen jedoch auf das hohe Mittelalter beschränkt (bis einschließlich 11. Jh.).

12. Jahrhunderts, dem wir das *Decretum Gratiani* verdanken¹⁸) hat Walter Ullmann einen idealtypischen Schematismus entwickelt, der mit besonderem Nachdruck aus dem Gegensatz und Kampf zwischen einem *descending scheme* im politischen Denken, d. h. einer Herrschaftsbegründung von oben (von Gott) her auf der einen Seite, und einem *ascending scheme*, der Herrschaftsbegründung von unten (vom Konsens der Beherrschten) her lebt.¹⁹ Auch diese Vorstellung bezieht sich noch deutlich auf den Gegensatz von »Augustinismus« und »Aristotelismus«, wie man sich leicht überzeugen kann, bis zu dem Bologneser Magister Gratian, dessen Sammlung von Canones um 1140 in ihrer letzten Redaktion abgeschlossen worden ist.

Das *Decretum Gratiani*, die »Concordia discordantium canonum« Gratians hat die Rechtsentwicklung Europas fundamental bestimmt, da dies Buch für Jahrhunderte die Traditionen des älteren Kirchenrechts abschließend zusammenfaßte. Der amerikanische Rechtshistoriker Harold J. Berman konnte mit einer gewissen Überspitzung sogar von einer »Revolution« der Rechtsvorstellungen durch das Kirchenrecht sprechen.²⁰ Hinfort wirkte die fröhscholastische Quellenkompilation des *Decretum* gleichsam als Filter des alten Rechts: Was bei Gratian stand, war auch dem späteren Mittelalter bekannt; es konnte überall, wirklich überall in Europa nachgelesen werden, im nächsten Kloster, in der nahen Bischofsstadt oder in der Büchersammlung eines Rechtskenners in der Nähe. Diese allgemeine Erreichbarkeit war ein nicht geringer Vorteil im Zeitalter handschriftlicher Vervielfältigung. Sie machte das Dekret über seine Autorität als Rechtssammlung hinaus wichtig, ja nahezu unentrinnbar. Auch Theologen zitieren im Spätmittelalter Kirchenväter mit Vorliebe nach Gratian, *faute de mieux* gewissermaßen und zugleich einer Mode folgend. Das alles aber bedeutet auch: Was nicht bei Gratian stand, war selbst eifrigem Suchen nur schwer, meist gar nicht zugänglich,²¹ wurde überhaupt oft nur von antiquarischem oder argumentationsstrategischem Interesse²² gesucht, blieb von vorneherein, wenn es bekannt wurde, von geringerer Autorität und Geltung, konnte leicht vergessen werden und wurde auch immer wieder übersehen.

18 Zur Redaktionsgeschichte des *Decretum Gratiani* jetzt – mit neuen (»späteren«) Datierungen und vor allem mit Nachweis einer doppelten Redaktion – WINROTH 2000; zuvor zusammenfassend zu Quellen und Tendenz der Sammlung LANDAU 1985, S. 124–130.

19 Erfolgreich durchgesetzt besonders in der angelsächsischen Forschung wurde diese Nomenklatur vor allem von Walter Ullmann. Noch die von James H. Burns herausgegebene *Cambridge History of Medieval Political Thought, ca. 350-ca. 1450*, BURNS 1988, benutzt diesen Schematismus.

20 BERMAN 1983/dt. 1991. Skeptisch-kritische Anmerkungen dazu von SCHIEFFER 1998, S. 19–30.

21 Dazu vgl. etwa NICOLAUS CUSANUS *De concordantia catholica*, S. 2f.

22 Letzteres ist von Marsilius von Padua anzunehmen, der in seinem »Defensor pacis« die älteren Canones des Kirchenrechts zum Beleg der Rechtszustände der Alten Kirche konstant nicht nach Gratian, sondern nach einem »Codex Isidori«, d. h. einer Pariser Handschrift des Pseudo-Isidor zitiert, wohl um hinter Gratian auf eine ältere Quellen-schicht zurückzugreifen. Dazu bereits MIETHKE 1977, pp. 47–62. Anders GARNETT 2006, bes. S. 190f.

Das Dekret wurde, als es einmal vorlag, alsbald an den kanonistischen Fakultäten der mittelalterlichen Universitäten durch die Dekretsummen und Kommentare der »Dekretisten« europaweit einer durchgreifenden Durcharbeitung und begrifflichen Analyse unterzogen. Bei dieser fortwährenden Kommentierungsarbeit der Juristen wurden selbstverständlich auch die zahlreichen Textsplitter aus augustinischen Schriften berücksichtigt, die Gratian, der hohen Bedeutung entsprechend, die der Kirchenvater für die gesamte Frühscholastik gehabt hatte, in seine Kompilation aufgenommen hat. Man hat die Texte ausgezählt, die in Gratians Dekret in der zweiten Redaktion von ca. 1140 enthalten sind, es sind, wenn wir der Auszählung von Jacqueline Rambaud Buhot glauben wollen, genau 3823.²³ Mehr als ein Drittel dieser nahezu 4000 Autoritäten, die Gratian gesammelt hat, stammen direkt oder indirekt aus Augustin.

Die im Dekret aufgenommenen Textstücke Augustins und anderer Kirchenväter²⁴ durchtränkten nicht allein die gesamte Kanonistik (und damit jene Wissenschaft, deren Vertretern auch von den Magistern der Artes-Fakultät eine genuine Kompetenz in der Politik bereitwillig zugestanden wurde), sie strahlten natürlich auch auf die Nachbarwissenschaften aus. Hochwichtige Lehrstücke sind hier inbegriffen, so die Frage des Verhältnisses von positivem Recht, das aus weltlicher Gesetzgebung kommt, zu Grundphänomenen des Gesellschaftslebens, wie dem Eigentum. Diese Problem wurde etwa immer wieder anhand eines Canons (aus D. 8 c. 1 »Quo iure«)²⁵ diskutiert. Auch die

23 LE BRAS e. a. 1965 (niemand hat m. W. bisher diese Zählung von Rambaud wiederholt, die von der Autorin selbst nur mit Vorbehalt mitgeteilt wird, vgl. S. 51 Anm. 1: »Exactement 3823, si nos calculs sont exacts.«).

24 Das war natürlich schon den ersten Kommentatoren Gratians aufgefallen, vgl. z. B. Stephan von Tournai, der im berühmten Prolog seiner Dekretsumme (ca. 1166) die Kirchenväterzitate als letzte in die Hierarchie der Quellen einordnet: »Ultimo loco succedunt uerba sanctorum patrum Ambrosii, Augustini, Iheronimi et aliorum.« (Hier zitiert nach KALB 1983, S. 116, 64f.)

25 Text der kritischen Ausgabe AUGUSTINUS *In Iohannis evangelium*, S. 66f. [Normalschrift]; der in das *Decretum Gratiani* aufgenommene verkürzte Text nach der Angabe von FRIEDBERG, Leipzig 1879, I, Sp. 12–13 [gesperrt]; Worte, die nur bei Gratian zu finden sind *gesperrt kursiv*: »Modo deficientes ubique, quid nobis proponunt, non inuenientes quid dicant? Villas nostras tulerunt, fundos nostros tulerunt. Proferunt testamenta hominum. Ecce ubi Gaiusseius donauit fundum ecclesiae, cui praeerat Faustinus. Cuius episcopus erat Faustinus ecclesiae? quid est ecclesia? Ecclesiae, dixit, cui praeerat Faustinus; sed non ecclesiae praeerat Faustinus, sed parti praeerat. Columba autem ecclesia est. Quid clamas? Non deuorauimus uillas, columba ipsas habeat; quaeratur quae sit columba, et ipsa habeat. Nam nostis, fratres mei, quia uillae istae non sunt Augustini; et si non nostis, et putatis me gaudere in possessione uillarum, Deus nouit, ipsa scit quid ego de illis uillis sentiam, uel quid ibi sufferam; nouit gemitus meos, si mihi de colomba impartire dignatus est. Ecce sunt uillae: quo iure defendis uillas *ecclesiae*, diuino an humano? Respondeant: Diuinum ius in scripturis *diuinis* habemus, humanum ius in legibus regum. Unde quisque possidet quod possidet? Nonne iure humano? Nam iure diuino »Domini est terra et plenitudo eius«. Pauperes et diuites Deus de uno limo fecit, et pauperes et diuites

Entstehung von Privateigentum und politischer Herrschaft wurde immer wieder an augustinischen Vorgaben durchdekliniert, wie sich jedermann leicht überzeugen kann, wenn er Aussagen der scholastischen Theologen zu diesen Fragen prüft.²⁶ Daß die Herrschaft eine Folge des Sündenfalls gewesen ist, ist auch noch von einem mit Aristoteles gut vertrauten Theologen der Hochscholastik wie Wilhelm von Ockham ausführlich dargelegt worden. Die These blieb das ganze Mittelalter über vorherrschend.

Nicht immer hat das Spätmittelalter in Augustins Texten die genuin augustinische theologische Reflexion gefunden, auch wenn sich Theologen bisweilen direkt aus seinen Werken (und nicht aus Gratians Kompilation) bedienten. Augustin hatte aus Cicero und anderen römischen Quellen altrömische Rechtsauffassungen und sozialtheoretische Überlegungen übernommen. So erklärt er, ein Staatswesen, eine *res publica*, müsse »Gerechtigkeit« verwirklichen, sonst unterscheide es sich nicht von einer gewaltigen Räuberhöhle. »Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?«²⁷ Diese berühmte Warntafel ist geeignet, bis zum heutigen Tag das Nachdenken über staatliche Ordnungen und die Legitimität staatlicher Organisation zu beflügeln: Betrachten wir diesen Satz und seinen spätmittelalterlichen Gebrauch einen Augenblick etwas genauer. Prüfen wir, wie am Hofe Papst Bonifaz' VIII. der Theologe aus dem Augustiner-Eremitenorden Aegidius Romanus kurz vor der Verkündung der berühmten päpstlichen Bulle *Unam sanctam* mit dieser Äußerung Augustins in seinem Traktat *De ecclesiastica potestate*²⁸ (von ca. 1302) umgegangen ist.

Aegidius zitiert den Satz mehrmals mit einem unscheinbaren Zusatz: Augustin selbst hatte bereits noch zu Beginn seines Buches vom »Gottesstaat« emphatisch geschrieben, daß entgegen Ciceros Definition das römische Gemeinwesen weder wahrhaft eine *res populi* genannt werden dürfe, noch jemals wirklich in ihr Gerechtigkeit gefunden wurde, mag auch vielleicht in abge-

una terra supportat. Iure ergo humano dicitur: haec uilla mea est, haec domus mea, hic seruus meus est. *Iura autem humana iura imperatorum sunt. Quare? quia ipsa iura humana per imperatores et reges saeculi Deus distribuit generi humano. Vultis legamus leges imperatorum, et secundum ipsas agamus de uillis? Si iure humano uultis possidere, recitemus leges imperatorum; uideamus si uoluerunt aliquid ab haereticis possideri. Sed quid mihi est imperator? Secundum ius ipsius possides terram. Aut tolle iura imperatorum, et quis audet dicere: Mea est illa uilla, aut meus est ille seruus, aut domus haec mea est? Si autem ut teneantur ista ab hominibus, iura acceperunt.*« [Ich übernehme diese analytische Darstellung – mit wenigen typographischen Abweichungen – von Roberto Lambertini, der sie für einen Vortrag in Würzburg 2007 ausgearbeitet hat, weil sie schlagend Arbeit und Wirkung der Kanonisten demonstriert. Vgl. im einzelnen LAMBERTINI 2010.

²⁶ Dazu ausführlicher STÜRNER 1987; sowie die monumentale Studie von TÖPFFER 1999.

²⁷ AUGUSTINUS *De civitate dei*, IV, 4, 1, S. 150.

²⁸ Hier zitiert nach AEGIDIUS ROMANUS *de potestate ecclesiastica* [1928]; bzw. AEGIDIUS ROMANUS *de potestate ecclesiastica* [2004]. Zuletzt dazu KRÜGER 2007, dazu aber die Rezension von MIETHKE, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Kan. Abt. 95 (2009), S. 652–658.

schwächer Weise in Rom ein Gemeinwesen, eine *respublica* existiert haben, früher freilich, so meint Augustin hier, mehr als in jüngerer Zeit. Jedenfalls kann für den Bischof von Hippo »wahre Gerechtigkeit« nur in einem Gemeinwesen existieren, dessen Gründer und Leiter Christus ist, d. h. in der *civitas dei*. Das soll für Augustin sicherlich nicht die »wahre« Gerechtigkeit grundsätzlich jeder irdischen Gerechtigkeit gegenüberstellen, vielmehr soll das der politischen Gerechtigkeit des römischen Autors Cicero eine neue Dimension hinzufügen, denn Augustin fügt noch ausdrücklich an, es sei nicht zu leugnen, daß auch die Gottesstadt eine *respublica* genannt werden dürfe, weil sie ja unleugbar als *res populi* gelten könne und also Ciceros Definition voll erfülle.²⁹ Er wollte die wahre *respublica* der Stadt Gottes nicht auf Erden suchen und hielt die real existierende *respublica* der Römer für ein demgegenüber abgeleitetes und sekundäres Phänomen, gleichwohl aber offenbar für ein Phänomen eigenen Rechts und eigener Geschichte.

Ganz anders Aegidius an der Wende zum 14. Jahrhundert. Er greift diesen Zusatz betont auf. Mehrfach zitiert er Augustins Meinung von vorneherein in einer deutlichen Zuspitzung: ein Staat »ohne die wahre Gerechtigkeit« ist ihm eine Räuberhöhle.³⁰ Das klingt ganz augustinisch und kann sich ja auch auf Augustins eigene Worte stützen. Und doch wird der Sinn der Aussagen des Kirchenvaters von Aegidius gänzlich umgebogen, ja deformiert.³¹ Aegidius will nicht die wahre *res publica*, beherrscht von der wahren *iusticia*, dem gewisser-

29 AUGUSTINUS *De civitate dei*, II. 21 (p. 83): »[...] numquam illam [scil. Romanam] fuisse rem publicam, quia numquam in ea fuerit vera iusticia. Secundum probabiliore autem definitiones pro suo modo quodam res publica fuit, et melius ab antiquioribus Romanis quam a posterioribus administrata est; vera autem iustitia non est nisi in ea re publica, cuius conditor rectorve Christus est, si et ipsam rem publicam placet dicere, quoniam eam rem populi esse negare non possumus. Si autem hoc nomen, quod alibi aliterque vulgatum est, ab usu nostrae locutionis est forte remotius, in ea certe civitate est vera iustitia, de qua scriptura sancta dicit: Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei [Ps 86 3].« Vgl. auch die Erörterung XIX. 21 (S. 389–391). Beides zitiert von Aegidius in II. 7 (S. 73 AEGIDIUS ROMANUS *de potestate ecclesiastica* [1928]; S. 136 AEGIDIUS ROMANUS *de potestate ecclesiastica* [2004]).

30 Aegidius, *De ecclesiastica potestate*, III. 2 (S. 153f. AEGIDIUS ROMANUS *de potestate ecclesiastica* [1928]; S. 292 AEGIDIUS ROMANUS *de potestate ecclesiastica* [2004]): »[...] Augustinus [...] vult quod nulla sit respublica nec ibi sit vera iusticia, cuius non est conditor et rector Christus, sed sine vera iusticia regna et imperia, ut per eundem Augustinum tetigimus, regna sunt magna latrocinia.« Vgl. II. 7, III. 1, III. 10 (S. 73, 149, 198 AEGIDIUS ROMANUS *de potestate ecclesiastica* [1928]; bzw. S. 136, 284, 374 AEGIDIUS ROMANUS *de potestate ecclesiastica* [2004]) usw.; vgl. dagegen I. 5, III. 11 (S. 15, 201 AEGIDIUS ROMANUS *de potestate ecclesiastica* [1928]; S. 24, 382 AEGIDIUS ROMANUS *de potestate ecclesiastica* [2004]) [beide Male als direkte Zitate ohne *vera!*].

31 In III. 11 (S. 201 AEGIDIUS ROMANUS *De potestate ecclesiastica* [1928]; S. 382 AEGIDIUS ROMANUS *De potestate ecclesiastica* [2004]) schließt Aegidius aus dem Zitat (gegenläufig gegen die Erörterung Augustins): »[...] apud infideles non solum non sunt regna neque imperia, cum apud eos regna et imperia sunt magna latrocinia; immo etiam apud eos non sunt aliqua iusta dominia, ut non sit aliquis infidelis iustus dominus sive iustus possessor domus sue vel agri sue vel vinee sue vel cuiuscumque rei sue [...]«.

maßen »normalen« politischen Gemeinwesen gegenüberstellen, so defizient auch immer dieses sein mag, vielmehr ist für den mittelalterlichen Autor die wahre Gerechtigkeit und damit die Stadt Gottes real auf Erden erreichbar, läßt sich gar aus einem institutionellen Subordinationsverhältnis zum Papst als dem Inbegriff der kirchlichen Institution ableiten. »Gerecht« wird ein Mensch allererst durch Gottes Gnade in der Taufe, d. h. sakramental vermittelt durch das Sakramentshandeln der Kirche. Dankbarer Gehorsam gegenüber der Kirche muß notwendig die Folge sein. Umgekehrt dient derselbe Gedanke dann zur Delegitimierung »ungerechten« Besitzes:

Wer seinem Herrn nicht untergeben sein will, ist es wert, daß nichts mehr unter seiner Herrschaft bleibt.³²

Da die Kirche im Papst nicht nur gipfelt, sondern in ihm beschlossen ist, bedeutet das auch, daß nur im Gehorsam gegenüber dem Papst eine die Herrschaft legitimierende »wahre Gerechtigkeit« erreichbar ist. Die eine politische Ordnung legitimierende »Gerechtigkeit« ist demnach keine natürliche Tugend oder Tüchtigkeit, aus ethischen Prinzipien zu gewinnen (wie sie etwa Aristoteles in seinen Ethiken beschrieb), vielmehr ist sie allein im Heilshandeln Gottes und der Kirche, d. h. im Gnadenstand erreichbar und erreicht. Wie Aegidius kühn folgert, kann sie allein sakramental vermittelt werden durch die Amtskirche. Damit ergibt sich aus langen Erörterungen der Schluß, daß legitime Herrschaft ausschließlich durch den Papst, und d. h. im Gehorsam gegen ihn erreicht werden kann.³³ Legitime Herrschaft, *dominium* und *iurisdictio*, sowohl die Sachherrschaft des Eigentums wie die Gerichtshoheit über Menschen, legitime Herrschaft in diesem umfassenden Sinn kann nur im strikten Gehorsam gegenüber dem Papst und seinen Befehlen bestehen. Wer sich dem nicht fügt, ist delegitimiert, verliert jeden Anspruch auf Gehorsam seiner Untergebenen, übt widergöttliche tyrannische Herrschaft, ist abzusetzen.

Diese Gedanken haben nicht allein eine klare ideologische Funktion in dem heftigen Streit, den damals der Papst mit dem französischen König führte, sie sind auch deutlich eine frühe kühne Apotheose staatlicher Einheit, die hier in einem Weltherrschaftsanspruch des Papstes gipfelt. Daß diese Meinung nicht unwidersprochen blieb, darf man erwarten, wenn mir auch keine philologische Widerlegung aus einer Augustin-Interpretation bekannt ist. Wir lesen an diesen kurialistischen Argumenten jedoch ab, daß bei scheinbar strikter Beibehaltung des Wortsinnes von Augustinus-Zitaten eine gänzlich andere, exakt in die Situation des frühen 14. Jahrhunderts passende, geradezu ideologisch diese Situation vereinnahmende Vorstellung gebildet wurde.

32 III, 11 (S. 201 AEGIDIUS ROMANUS *De potestate ecclesiastica* [1928]; S. 382 AEGIDIUS ROMANUS *De potestate ecclesiastica* [2004]) im Anschluß an die in der vorigen Anmerkung zitierte Argumentation: »[...] qui non vult subesse domino suo, dignum est quod nihil subsit sub dominio suo.«

33 AEGIDIUS *De ecclesiastica potestate* II, 7–12 (S. 70–111 AEGIDIUS ROMANUS *de potestate ecclesiastica* [1928]; S. 130–210 AEGIDIUS ROMANUS *de potestate ecclesiastica* [2004]).

Diese Beobachtung könnten wir noch an anderen Beispielen, an papalistischen wie an papstkritischen Argumenten weiter verfolgen. Das soll allein schon aus Zeitgründen hier nicht mehr geschehen. Ich beschränke mich darauf, noch in aller Kürze einen Blick auf eine andere Tradition zu werfen, die für die spätmittelalterliche Politiktheorie eine gar nicht zu überschätzende Bedeutung gewonnen hat, die Hierarchienlehre des Pseudo-Dionysius Areopagita. Die dem spätantiken Neuplatonismus verpflichteten Schriften, die frühestens um die Mitte des 5. Jahrhunderts entstanden sein können und seit dem zweiten Jahrzehnt des 6. Jahrhunderts nachweisbar sind, übten eine ungemein tiefe Wirkung auf mittelalterliche Gelehrte aus. Der uns unbekannte Verfasser wollte sich offenbar absichtsvoll mit dem in der Apostelgeschichte [Apg 17 34] als Hörer der Pauluspredigt auf dem Areopag genannten Paulusschüler Dionysius identifiziert sehen. Das Mittelalter hat ihm das in aller Regel abgenommen. Seit der Karolingerzeit haben die Texte kräftige Spuren in der lateinischen Geistesgeschichte hinterlassen. Mehrere Übersetzungen haben in ununterbrochener Folge immer wieder versucht, das schwierige Textcorpus dem lateinischen Westen nahezubringen. Dessen Einheits-spekulationen schienen die Weltordnung aus göttlichen Emanationen zu erklären. Daß das mit der Autorität eines Apostelschülers auftrat, konnte die Faszination bei Lesern und Kommentatoren nur verstärken.³⁴ Schon die Pariser Frühscholastik griff mehrfach auf das Textcorpus zurück, und zu Zeiten der Hochscholastik gab es kaum einen theologischen Autor, der sich nicht tief beeindruckt von dem Areopagiten zeigte.³⁵

Der Gedanke liegt nicht fern, daß diese gewaltige Attraktion insbesondere hinsichtlich einer »politischen« Verwendung vor allem darin begründet ist, daß die Texte ein Angebot zu machen hatten, das anderwärts nicht so leicht zu finden war. Es ist die Betonung der Einheit und des Einen in der verwirrenden Vielfalt der Welt, die immer wieder Anziehung übte. Die hochspekulativen Einheitsidee dieser Texte, die auch noch die Engelscharen in dem Namensgewirr der unterschiedlichen biblisch-kanonischen Schriften zu einer klar und durchsichtig gegliederten harmonischen Struktur zusammenführt, welche ganz aus Gottes Wirken lebt und auf Gott hin ausgerichtet bleibt, mußte gerade in einer Zeit Anziehungskraft beweisen, in der die zentrifugalen Kräfte nur allzu oft die Oberhand gewannen und behielten.

34 Zusammenfassend RITTER e. a. 1986, 1079–1087. Eine knappe, aber prägnante Übersicht über die ausgedehnten Forschungen findet sich jetzt in der (allgemeinen) Einleitung zu der deutschen Übersetzung [die nach der von ihm u. a. erstellten kritischen Ausgabe (wie folgende Anm.) angefertigt wurde] in: Pseudo-Dionysius Areopagita, »Über die Mystische Theologie« und »Briefe«, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von ADOLF MARTIN RITTER (Bibliothek der griechischen Literatur 40), Stuttgart 1994, S. 1–53, zur Rezeption im Westen vgl. bes. S. 1ff. und 36ff. Nützlich jetzt auch der Sammelband: BOIADJIEV e. a. 2000. Zusammenfassend etwa O'DALY 1981, S. 772–780. Literatur (in knapper Auswahl) hat zusammengestellt im Anhang zu einem Besprechungsaufsatz RITTER 2005, S. 87–101, hier S. 101.

35 Besonders DAVID E. LUSCOMBE in zahlreichen Arbeiten (wie z. B. unten Anm. 37), die noch in eine geschlossene Darstellung münden sollten. Vgl. auch MIETHKE 2011.

Nicht zufällig hat bereits Pseudo-Dionysius selbst seine eindrücklich beschriebene Ordnung der Engelchöre durch eine diese göttlich gewirkte Hierarchie von Geistwesen nachahmende Hierarchie von kirchlichen Personen oder richtigen Ständen imitiert. Die in der himmlischen Hierarchie geltenden Strukturen lassen sich nämlich in einer anschaulichen Ordnung sinnlich erfahren und erfassen, auch damit läßt sich ein Schauen Gottes einleiten. Auch in der kirchlichen Hierarchie sind in wohlgesetzten drei Stufungen, die sich in jeweils drei Abteilungen untergliedern, 1. von der obersten Gruppe der drei Sakramente von Taufe, Eucharistie und Weihe, 2. zu dem priesterlichen Klerus, eingeteilt in Bischof, Priester, und Liturgen, 3. zu den Laien, d. h. den Mönchen (und Regularklerikern), den Laien und Katechumenen bzw. den Büssern, die ihren Platz in der Kirche allererst noch erwarten. Das ergibt eine lebendige und doch stabile Ordnung, in welcher die Oberen auf die Unteren wirken, wiederum in dreifacher Weise, indem die Höheren die Niedrigen vermittle der Mittleren »reinigen, erleuchten, vollenden«. Die Vollendung jedes an seinem Platz verändert das insgesamt statische System keineswegs, hält es vielmehr in einer Bewegung zu und aus seinem Zentrum, orientiert es dauerhaft auf seine Spitze, auf Gott hin, ohne es aufzulösen. Die Kirche ist hier ersichtlich nicht als Amtsträger- und Klerikerkirche verstanden, sondern verkörpert das Gesamt der Gesellschaft, das mit der Kirche identifiziert erscheint.

Das war ein geradezu unwiderstehlicher Entwurf. Hier war eine Ordnung vorgestellt, die die unübersichtliche gesellschaftliche Organisation als Einheit im Vollzug dachte und sie vor Augen stellte mit der Verheißung mystischer Erfahrungen. Solche Einheitserfahrung ließ sich auch auf andere Bereiche übertragen, ließ sich vor allem nicht allein auf die jeweilige Kirche der Zeit in ihrer sich wandelnden Gestalt kommentierend übertragen und an die sich wandelnde zeitgenössische Wirklichkeit anpassen, sie konnte auch auf die soziale Organisation in Herrschaftsordnungen überhaupt ohne allzu große Schwierigkeiten angewandt werden. Es erstaunt daher nicht, daß bereits im 13. Jahrhundert der Pariser Theologe Wilhelm von Auxerre († 1231/1237) in seiner *Summa aurea* die Kohärenz eines Königreichs als Hierarchienfolge beschreiben kann.³⁶ Noch Aegidius Romanus und auch Papst Bonifaz VIII. in seiner Bulle *Unam sanctam* werden aus der Einheit der einen (kirchlichen) Hierarchie unter ausdrücklichem Bezug auf Pseudo-Dionysius den Anspruch des Papstes auf die Oberstellung über den Laiengewalten der Christenheit begründen.

Natürlich konnte man das Schema auch anders, auch kritisch sehen. Insbesondere Thomas von Aquin hat in Auseinandersetzung mit dem Theologen aus dem Weltklerus Wilhelm von Saint-Amour mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß doch ein gewaltiger Unterschied zwischen der hierarchischen Ordnung der Engel und einer Hierarchie unter Menschen bestehen bleibe. Engel unterschieden sich von einander in ihrer von Gott geschaffenen Natur, jeder Engel bilde eine eigene Gattung; nicht so die Menschen, die alle einer

36 Vgl. bereits VALLENTIN 1908, S. 41–120.

einzigem Gattung, dem Menschengeschlecht angehörten. So erfolge die Unterscheidung der Engelchöre nach den unterschiedlichen Naturen der Engel, d.h. nach den unterschiedlichen Gnadengaben, die Gott ihnen definitiv zuerteile. Die Einteilung der Menschen in verschiedene Gruppen dagegen sei nicht so unveränderlich, denn ein Laie könne zum Priester geweiht werden. Unterschiede zwischen den menschlichen Gruppierungen ließen sich auch nicht an Unterschieden in göttlichen Gnadengaben ablesen, weil diese einem menschlichen Auge ohnehin nicht unmittelbar zugänglich seien. Wenngleich also die kirchliche Hierarchie die himmlische Hierarchie der Engel lobenswert nachahme, so könne sie doch die himmlische Ordnung nicht in allen Stücken abbilden. Dazu gebe es auch keine Notwendigkeit. Unter den Menschen kann das hierarchische Werk des »Reinigens, Erleuchtens und Vollendens« durchaus durch einen Menschen erfolgen, der »unter« dem hierarchisch Vorgesetzten stehe, das jedoch sei bei Engeln unmöglich.³⁷

Thomas weist also sympathisch auf die Unterschiede zwischen der neuplatonischen Einheit der Engelhierarchien und einer irdischen Gesellschaft hin, sei sie noch so straff organisiert. Das schloß keineswegs aus, daß der Hierarchiengedanke weiterhin insbesondere von papalistischen Theoretikern immer wieder ins Feld geführt wurde und auch die Durchstilisierung staatlicher Herrschaftsordnungen frühzeitig beflügelte. Mit solcher Funktion wurde jedoch die mystische Theologie des Pseudo-Dionysius keineswegs schlicht fortgesetzt. Die mittelalterlichen Autoren benutzten dessen Entwurf für ihre eigenen Argumentationen, mal mit größerem, mal mit geringerem Erfolg.

Dieses Verhältnis ist, so meine ich insgesamt für den Gebrauch patristischer Vorgaben in der Theoriegeschichte des Mittelalters typisch und kann verallgemeinert werden. Die Vätertraditionen lieferten ein Angebot, das von den mittelalterlichen Theoretikern aufgegriffen, angeführt, modifiziert, kritisiert oder auch abgelehnt werden konnte und auch wurde. Das antike Erbe war auch im Mittelalter – wie in der Gegenwart – allererst aufzugreifen. Es wurde benutzt nach den Bedingungen, die sich den Menschen darboten, die auf diese Traditionen zurückgreifen wollten. Sie konnten dies Angebot auch ausschlagen.

Der Bezug auf die Väter ist im Spätmittelalter zu einem abgrenzbaren Teil der Wissenschaftssprache der Theologen bei der Bemühung um die politische Theorie geworden. Auch wo die Theologen daneben auch den neuen Star im Zitationsgeschäft, wo sie Aristoteles' Politik benutzten, haben sie ihre ureigene Fachtradition nicht aufgegeben. Verdeutlichen ließe sich das z. B. an der Politiktheorie Wilhelms von Ockham, der seine gesamten Bemühungen um klare Aussagen zur Krise seiner Zeit unermüdlich mit Autoritäten und Exempeln aus den theologischen Traditionen der Theologen unterfütterte. Ockham

37 Diese Argumente (aus der Sentenzenvorlesung *II Sent.*, d. 9 q. 1 a. 7; *IV Sent.*, d. 4 q. 2 a. 3, q. 3 ad 1; *IV Sent.* d. 13, q. 1, a. 1, sol. 1; aus *Contra impugnantes*, c. 4, und aus der *Summa Theologiae*, I q. 106 a. 3; I q. 108, a. 4; I q. 117 a. 2) sind kurz gebündelt zusammengestellt worden von LUSCOMBE 1998, hier S. 118f. Vgl. auch LUSCOMBE 1988, S. 261–277; HANKEY 1992, S. 11–150.

suchte sich seine Zitate und Exempel, wo er sie finden konnte, um daran das Verhalten von Menschen zu studieren, ihr Verhalten, wie es von ihnen gefordert war, ihr Fehlverhalten in Extremsituationen, das gelungene Verhalten in Notfällen. Dafür konnte er beides gebrauchen, sowohl die Berichte in Bibel und Kirchenväterliteratur über vergangene Ereignisse, also das, was der Kanonist Stephan von Tournai im 12. Jahrhundert die *historiae* genannt hatte, die er den Theologen nicht so gerne vorsetzen wollte, da sie das alles schon kannten, während derselbe Autor den Juristen die normativen *leges* als ihr eigenes Feld zugeschrieben hat.³⁸ Ockham fügte dieser Zweiheit noch als drittes Moment die Strukturbegriffe der aristotelischen praktischen Philosophie hinzu und verband diese drei Ingredienzen zu einer eigenen Sozialphilosophie,³⁹ die dann weit in die Zukunft wirken sollte.

Vielleicht gibt uns das einen Hinweis, der uns weiterführt: Die einzelnen Fachtraditionen und Sprachen der Leitwissenschaften können wir als Angebote werten, die den spätmittelalterlichen Autoren bei ihrem Bemühen weiterhelfen konnten, krisenhaften Schwierigkeiten zu begegnen und aus ihnen herauszufinden. Auch die Väter also haben dazu beigetragen, der spätmittelalterlichen Theorieentwicklung einen Weg in die Moderne zu bahnen, einen Weg, den sie freilich für sich alleine wohl nicht gefunden oder gewiesen hätten.

38 Prolog zur Dekretsumme, ed. KALB 1983 (wie Anm. 24), S. 113 f. 8–15.

39 III *Dialogus* I. II. 3–8 (GUILLELMUS DE OCKHAM *Dialogus*, hier I, f. 191va–193vb, danach (zusammen mit einer deutschen Übersetzung) in GUILLELMUS DE OCKHAM *Tractatus*, S. 134–163. Vgl. jetzt die kritische Edition durch John Kilcullen/John Scott, GUILLELMUS DE OCKHAM *Dialogus* (2011), III.1, S. 171f.: »Quia superius Aristotelem in politicis et ethicis allegasti, et es inferius forsitan allegaturus quampluries, qui pluribus vocabulis utitur Grecis, quorum significationes puris iuristis et aliis qui in philosophia morali minime studuerunt, sunt ignote, ideo, ut tractanda melius intelligantur ab illis, significationes aliquorum huiusmodi vocabulorum studeas explicare, una cum hoc sub brevi compendio quis et qualiter secundum intencionem Aristotelis in politicis et ethicis debeat aliis principari, prout aliqui ipsum intelligunt, exponendo.«

BIBLIOGRAPHIE

QUELLEN

AEGIDIUS ROMANUS *De potestate ecclesiastica* (1928)

AEGIDIUS ROMANUS: *Tractatus de potestate ecclesiastica*, ed. RICHARD SCHOLZ, Leipzig 1928 [Reprint Aalen 1961].

AEGIDIUS ROMANUS *De potestate ecclesiastica* (2004)

ROBERT W. DYSON (and transl.), *Giles of Rome, On Ecclesiastical Power, A Medieval Theory of World Government* (Records of Western Civilization), New York 2004.

ARNULFUS PROVINCIALIS *Divisio scientiarum*

ARNULFUS PROVINCIALIS: *Divisio scientiarum*, éd. CLAUDE LAFLEUR: *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle*. Textes critiques et études historiques (Publications de l'Institut d'Études historiques, 23), Montréal/Paris 1988, 333–335.

AUGUSTINUS *De civitate dei*

AURELIUS AUGUSTINUS HIPONENSIS EPISCOPUS: *De civitate dei*, ed. BERNARDUS DOMBART, ALFONSUS KALB (Bibliotheca Teubneriana), Stuttgart-Leipzig [editio quinta] 1993.

AUGUSTINUS *In Iohannis evangelium*

AURELIUS AUGUSTINUS HIPONENSIS EPISCOPUS: *In Iohannis evangelium Tractatus CXXIV*, post Maurinos textum edendum curavit D. RADBODUS WILLEMS O. S. B. (CChr. SL 36), Turnhout 1954.

Decretum Gratiani

Decretum Gratiani, ed. EMIL FRIEDBERG (Corpus Iuris Canonici 1), Leipzig 1879.

GUILLELMUS DE OCKHAM *Dialogus*

GUILELMUS DE OCKHAM *Dialogus*, im Druck durch Johannes Trechsel, Lyon 1494 [Reprint in GUILELMUS DE OCCAM: *Opera plurima*, 1–4], London-Farnborough, Hants. 1962 (bzw. 1963).

GUILLELMUS DE OCKHAM *Dialogus* (2011)

WILLIAM OF OCKHAM: *Dialogus*, ed. JOHN KILCULLEN/JOHN SCOTT (William of Ockham Opera politica 8), Oxford 2011.

GUILLELMUS DE OCKHAM *Tractatus*

WILHELM VON OCKHAM: *Texte zur politischen Theorie*, Exzerpte aus dem *Dialogus*, hrsg. und übersetzt von JÜRGEN MIETHKE ([Reclams] Universalbibliothek 9412), Stuttgart 1995.

Le Guide de l'Étudiant

Le Guide de l'Étudiant d'un maître anonyme de la Faculté des Arts de Paris au XIII^e siècle. Édition critique provisoire du ms. Barcelone, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 109, éd. CLAUDE LAFLEUR, avec la collaboration de JOANNE CARRIER (Publications du Laboratoire de Philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de Philosophie de l'Université Laval, 1), Québec 1992.

NICOLAUS CUSANUS *De concordantia catholica*

NICOLAUS CUSANUS: *De concordantia catholica*, ed. GERHARD KALLEN (Opera omnia, ed. Academia scientiarum Heidelbergensis, XIV/1), Hamburg²1964.

PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA *Theologia mystica et epistulae*

PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA: *Über die Mystische Theologie, Briefe*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von ADOLF MARTIN RITTER (Bibliothek der griechischen Literatur 40), Stuttgart 1994, 1–53.

THOMAS DE AQUINO *Libri Politicorum*

THOMAS VON AQUIN: *Sententia libri Politicorum*, éd. HYACINTHE F. DONDAINE (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita [= Editio Leonina] 48), Roma 1971.

THOMAS DE AQUINO *De regno ad regem Cypri*

THOMAS VON AQUIN: *De regno ad regem Cypri*, éd. HYACINTHE F. DONDAINE [= Editio Leonina] 49, Roma 1979, 449–471.

STUDIEN

ANTON c. a. 1989

HANS HUBERT ANTON, GÜNTER BERGER, KARL BITTERLING, URSULA SCHULZE, MICHAEL RICHTER, GUDRUN SCHMALZBAUER, CHRISTIAN HANNICK, LUTZ RICHTER-BERNBURG, ANDREAS TIETZE: »Fürstenspiegel«, in *Lexikon des Mittelalters* 4, München/Zürich 1989, 1040–1058.

ARQUILLIÈRE 1955

HENRI-XAVIER ARQUILLIÈRE: *L'Augustinisme politique*. Essai sur la formation des theories politiques du moyen âge (L'Église et l'État au moyen âge, 2), Paris²1955.

BERMAN 1983/dt. 1991

HAROLD J. BERMAN: *Law and Revolution*. The Formation of Western Legal Tradition, Cambridge, MA 1983 [dt. Übers. *Recht und Revolution*. Die Bildung der westlichen Rechtstradition, Frankfurt am Main²1991].

BERTELLONI 1994

FRANCISCO BERTELLONI: »Politologische Ansichten bei den Artisten um 1230/1240. Zur Deutung des anonymen Pariser Studienplans Hs. Ripoll 109«, in *Theologie und Philosophie* 69 (1994) 34–73.

BERTELLONI 1998a

FRANCISCO BERTELLONI: »Überlegungen zur Geschichte der dreigliedrigen *philosophia practica* vor der mittelalterlichen Rezeption der aristotelischen *libri morales*«, in *Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag*, Stuttgart 1998, 367–388.

BERTELLONI 1998b

FRANCISCO BERTELLONI: »Zur Rekonstruktion des politischen Aristotelismus im Mittelalter, Die Entwicklung der dreigliedrigen *philosophia practica* vor der Rezeption der aristotelischen *libri morales*«, in *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Hrsg. von JAN AERTSEN, ANDREAS SPEER (Miscellanea mediaevalia 26), Berlin/New York 1998, 999–1011.

BERTELLONI 2008

FRANCISCO BERTELLONI: »Das Konzept der praktischen Wissenschaften bei Albert dem Großen«, in *Handlung und Wissenschaft. Die Epistemologie der praktischen Wissenschaften im 13. und 14. Jh.*, hrsg. MATTHIAS LUTZ-BACHMANN, ALEXANDER FIDORA (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 29), Berlin 2008, 45–60.

BOIADJIEV e. a. 2000

Die Dionysiusrezeption im Mittelalter, Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999, hrsg. von TZOTCHO BOIADJIEV, GEORGI KAPRIEV, ANDREAS SPEER (Rencontres de philosophie médiévale 9), Turnhout 2000.

BURNS 1988

Cambridge History of Medieval Political Thought, ca. 350– ca. 1450, hrsg. JAMES H. BURNS, Cambridge (usw.) 1988.

COLEMAN 2006

JANET COLEMAN: »Are there any Individual Rights or Only Duties? On the Limits of Obedience in the Avoidance of Sin according to Late Medieval and Early Modern Scholars«, in *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*, edd. VIRPI MAKINEN, PETTER KORKIMAN, Heidelberg 2006, 3–36.

DOD 1982

BERNARD C. DOD: »Aristotle in the Middle Ages«, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. by NORMAN KRETZMANN, ANTHONY KELLY, JAN PINBORG, Cambridge/London e. a. 1982, 45–79.

EHRLE 1970

FRANZ EHRLE: *Gesammelte Aufsätze zur englischen Scholastik*, hrsg. von FRANZ PELSTER (Storia e letteratura 50), Roma 1970.

FIDORA 2007

ALEXANDER FIDORA: »Politik, Religion und Philosophie in den Wissenschaftseinteilungen der Artisten im 13. Jh.«, in *Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hrsg. von ALEXANDER FIDORA, JOHANNES FRIED, MATTHIAS LUTZ-BACHMANN, LUISE SCHORN-SCHÜTTE (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 23), Berlin 2007, 27–36.

FLÜELER 1992

CHRISTOPH FLÜELER: *Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, 1–2 (Bochumer Studien zur Philosophie 19,1–2), Amsterdam/Philadelphia (PA) 1992.

GARNETT 2006

GEORGE GARNETT: *Marsilius of Padua and The Truth of History*, Oxford 2006.

GAUTHIER 1963

RENÉ-ANTOINE GAUTHIER: »Arnoul de Provence et la doctrine de la *fronesis*, vertu mystique suprême«, in *Revue du moyen âge latin* 19 (1963) 129–170.

GENET 1995

JEAN-PHILIPPE GENET: »Les auteurs politiques et leur maniement des sources en Angleterre à la fin du Moyen Âge«, in *Pratiques de la culture écrite en France au xv^e siècle*, éd. par MONIQUE ONATO, NICOLE PONS (Textes et études du Moyen Âge 2), Louvain-la-Neuve 1995, 345–359.

GRABMANN 1936

MARTIN GRABMANN: »Eine für Examinazwecke abgefaßte Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des XIII. Jahrhunderts« [1934], jetzt in IDEM: *Mittelalterliches Geistesleben*, 2, München 1936, 183–199.

HANKEY 1992

WAYNE J. HANKEY: »Dionysius dixit: *Lex divinitatis est ultima per media reducere*, Aquinas, Hierocracy and the ›Augustinisme politique‹«, in *Medioevo 18* (1992) 119–150.

IMBACH 1991

RUEDI IMBACH: »Einführungen in die Philosophie aus dem XIII. Jahrhundert. Marginalien, Materialien und Hinweise im Zusammenhang mit einer Studie von Claude Lafleur«, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 38* (1991) 471–493,

KALB 1983

HERBERT KALB: *Studien zur Summa Stephans von Tournai*. Ein Beitrag zur kanonistischen Wissenschaftsgeschichte des späten 12. Jahrhunderts (Forschungen zur Rechts- und Kulturgeschichte 12), Innsbruck 1983.

KRÜGER 2007

ELMAR KRÜGER: *Der Traktat De ecclesiastica potestate des Aegidius Romanus*. Eine spätmittelalterliche Herrschaftskonzeption des päpstlichen Universalismus (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 30), Köln/Weimar/Wien 2007.

LAFLEUR 2004

CLAUDE LAFLEUR (avec la collaboration de JOANNE CARRIER): »L'Enseignement philosophique à la faculté des arts de l'université de Paris en la première moitié du XIII^e siècle dans le miroir des textes didascaliques«, in *Laval théologique et philosophique 60* (2004) 409–448.

LAMBERTINI 2010

ROBERTO LAMBERTINI: »Jenseits des politischen Augustinismus. Zur Rezeption des Augustinus in der politischen Theorie des Spätmittelalters«, in *Augustinus – Recht und Gewalt*. Beiträge des v. Würzburger Augustinus-Studententages am 15./16. Juni 2007, hg. von CORNELIUS MAYER unter Mitwirkung von GUNTRAM FÖRSTER (Cassiciacum 39,7 = res et signa, Augustinus-Studien 7), Würzburg 2010, 73–96.

LANDAU 1985

PETER LANDAU: »Gratian von Bologna«, in *Theologische Realenzyklopädie 14*, Berlin 1985, 124–130.

LE BRAS e. a. 1965

GABRIEL LE BRAS, CHARLES LEFEBVRE, JACQUELINE RAMBAUD: *L'Âge classique, 1140–1378: Sources et théorie du droit* (Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident 7), Paris 1965.

LEWRY 1982

P. OSMUND LEWRY: »Thirteenth-Century Examination Compendia From the Faculty of Arts«, in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation*, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 1981 (Université Catholique de Louvain, Publications de l'Institut de'études médiévales, II. 5), Louvain-la-Neuve 1982, 101–116.

LUSCOMBE 1988

DAVID E. LUSCOMBE: »Thomas Aquinas and Conceptions of Hierarchy in the Thirteenth Century«, in *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Lichte neuerer Forschungen*, hrsg. von ALBERT ZIMMERMANN (Miscellanea mediaevalia 19), Berlin 1988, 261–277.

LUSCOMBE 1998

DAVID E. LUSCOMBE: »Hierarchy in the Middle Ages: Criticism and Change«, in *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages/ Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter*, hrsg. von JOSEPH CANNING, OTTO GERHARD OEXLE (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 147), Göttingen 1998, 113–126.

MIETHKE 1977

JÜRGEN MIETHKE: »Parteistandpunkt und historisches Argument in der spätmittelalterlichen Publizistik«, in *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, hrsg. REINHART KOSELLECK, WOLFGANG J. MOMMSEN, JÖRN RÜSEN (Theorie der Geschichte, Beiträge zur Historik 1), München 1977, 47–62.

MIETHKE 2011

JÜRGEN MIETHKE: »Pseudo-Dionysius Areopagita in der politischen Ekklesiologie der Augustinerschule des 14. Jahrhunderts«, in *Knowledge, Discipline, and Power in the Middle Ages. Essays in Honour of David E. Luscombe*, ed. by JOSEPH CANNING e. a. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 106), Leiden 2011, 157–174.

MÜHLEISEN 2008

HANS-OTTO MÜHLEISEN: »Speculum principum, 3. Westen«, in *Enzyklopädie des Märchens* 12, Berlin 2007, 981–988.

O'DALY 1981

GERARD O'DALY: »Dionysius Areopagita«, in *Theologische Realenzyklopädie* 8, Berlin 1981, 772–780.

RITTER e. a. 1986

ADOLF M. RITTER, HELMUT MEINHARDT, HERMENEGILD M. BIEDERMANN: »Dionysios Areopagites«, in *Lexikon des Mittelalters* 3, München/Zürich 1986, 1079–1087.

RITTER 2005

ADOLF MARTIN RITTER: »Dionysius Pseudo-Areopagita und der Neuplatonismus«, in *Platonismus im Orient und Okzident. Neuplatonische Denkstrukturen im Judentum, Christentum und Islam*, hrsg. von RAÏF GEORGES KHOURY, JENS HALFWASSEN in Verbindung mit FREDEREK MUSALL, Heidelberg 2005, 87–101,

SCHIEFFER 1998

RUDOLF SCHIEFFER: »The Papal Revolution of Law? Rückfragen an Harold J. Berman«, in *Bulletin of Medieval Canon Law N.S.* 22 (1998) 19–30.

STÜRNER 1987

WOLFGANG STÜRNER: *Peccatum und potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken* (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 119), Sigmaringen 1987.

TÖPFER 1999

BERNHARD TÖPFER: *Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatstheorie* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 45), Stuttgart 1999.

VALLENTIN 1908

BERTHOLD VALLENTIN: »Der Engelstaat, Zur mittelalterlichen Anschauung vom Staate (bis auf Thomas von Aquino)«, in *Grundrisse und Bausteine zur Staats- und Geschichtslehre*, zusammengetragen zu Ehren Gustav Schmollers, hrsg. von KURT BREYSIG, Berlin 1908, 41–120.

WEIJERS 1994

OLGA WEIJERS: *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris*. Fasc. 1: Répertoire des noms commençant par A-B (*Studia artistarum* 1), Turnhout 1994.

WINROTH 2000

ANDERS WINROTH: *The Making of Gratian's Decretum* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, iv. 49), Cambridge 2000.